

## OPINIÃO

---

### Amando o que conhecemos: notas para uma epistemologia histórica do amor<sup>1</sup>

---

*Loving what we know: notes for a historical epistemology of love*

Frédéric Vandenberghe<sup>2</sup>  
frederic.vandenberghe@yale.edu

Queridos irmãos e irmãs,

Flutuando entre a fenomenologia e a teologia, a epistemologia e a sociologia, meu trabalho será necessariamente um trabalho teórico. Trata do amor – *eros*, *philia*, *ágape*, para falarmos como os antigos –, mas o que eu tenho a dizer sobre o amor não está baseado em trabalho de campo, em *surveys* ou questionários. Não pretendo oferecer um *workshop* sobre o amor ou um seminário sobre sexo. Eu estarei falando sobre o amor, mas sob um ângulo epistemológico. Os filósofos que conhecem os seus clássicos não ficarão surpresos diante da conexão entre amor e conhecimento, entre ética e epistemologia, mas, para os sociólogos, talvez isso seja um pouco incomum.

Nesse trabalho, pretendo usar a fenomenologia das emoções e dos valores de Max Scheler como um ponto de partida para uma reflexão mais filosófica a respeito do método da compreensão hermenêutica, assim como para uma reflexão de cunho mais sociológico sobre as transformações históricas da intimidade. Conseqüentemente, o *paper* está dividido em duas partes. Na primeira parte, tentarei defender a tese de que nosso conhecimento do mundo está fundado no amor. Nós não sabemos sempre o que amamos, mas, na medida em que o amor é uma condição quase-transcendental do conhecimento, nós necessariamente amamos o que conhecemos. Eu vou explorar essa tese através de uma investigação da relação entre compreensão, empatia e amor.

Na segunda parte, conectarei a fenomenologia das emoções de Scheler à sua fenomenologia dos valores, utilizando sua visão quanto às diferentes ordens de valores para conceituar diferentes concepções sobre o amor através das eras. Na medida em que nossas diferentes concepções do outro estão ligadas a diferentes concepções do amor, minha abordagem pode ser considerada como uma hermenêutica histórica do amor. Transformando essa hermenêutica em uma analítica do amor, vou utilizar, por fim, a teoria dos valores de Scheler para mapear as diferentes teorias do amor disponíveis no mercado, de Bauman e Giddens a Maffesoli e Illouz, como algumas de muitas variações das formas e da essência do amor.

<sup>1</sup> Palestra apresentada no 29º Encontro da Anpocs em Caxambu. Gostaria de agradecer a Gabriel Moura Peeters pela excelente tradução e a Sergio Costa, Flavio Pierrocci e Malu Heilborn por seus comentários e sugestões.

<sup>2</sup> Yale University, USA.

## Nós conhecemos o que amamos? Ou amamos o que conhecemos?

Scheler foi um controverso fenomenólogo e sociólogo católico da *belle époque*. Influenciado por Husserl e Bergson, mas também por Agostinho e Pascal, ele abriu a fenomenologia para uma análise de emoções, como a vergonha e o arrependimento, mas também a simpatia e o amor. Durante a sua vida, ele esteve envolvido com uma série contínua de escândalos sexuais. Quanto mais ele pecava na vida real, mais ele sublimava e insistia na importância do espiritual e do religioso. Em Scheler, o homem, há de algum modo uma estranha fusão entre Bill Clinton e o papa João Paulo II, que, aliás, escreveu sua tese de doutorado sobre a noção de pessoa na ética de Scheler. Apesar de Scheler insistir que o amor é assunto espiritual e que na verdade não tem nada a ver com o corpo, podemos ainda ouvir, na sua fenomenologia católica do amor, um eco tênue das profundezas irracionais da vida.

### A epistemologia do pequeno príncipe (*le petit prince*)

Para Scheler, o amor é uma atitude básica de rendição ao mundo com implicações epistemológicas. Sua epistemologia do amor é um tanto infantil, ainda que eu não use essa palavra em um sentido crítico. A atitude do amor e da rendição é a atitude da criança perdida em um jardim mágico e maravilhoso e que, como o pequeno príncipe de Saint Exupéry, conversa com as rosas, com as cobras e com os relojoeiros desse mundo. Onde quer que ele vá, ele sempre encontra significado e valor no mundo – como se o mundo tivesse sido feito para ele. Dado que ele não pergunta nada, mas escuta com seu coração, ele recebe tudo. Se abordarmos o mundo com carinho, o mundo se entregará a nós, e perceberemos o mundo como um todo harmônico no qual cada objeto e cada sujeito terão seu devido lugar. De acordo com Scheler, esse lugar corresponde ao lugar que o bom Deus previu para cada uma de suas criaturas em seu plano universal de salvação.

O amor é essencialmente uma relação ascendente que eleva tanto coisas quanto pessoas, de modo tal que o valor mais alto que seja compatível com a natureza delas é revelado e resplandecido por ele. O valor mais alto ao qual o amor se volta e para o qual ele ascende não é dado, mas desvendado e revelado na própria ascensão. Aos olhos do amor, todos os seres são amáveis e valiosos. Ao desvendar o mundo e abri-lo deste modo para a percepção, volição e juízo, o amor é “o ato primeiro” (*Urakt*) no qual todos os outros atos estão fundados em última instância.

Sem amor e sem paixão, não há percepção, cognição e, assim, não há mundo tampouco. Para uma fenomenologia da percepção, a primazia do amor sobre o conhe-

cimento tem implicações importantes. Mesmo antes de um objeto ser percebido, ele é valorado; poderíamos inclusive ir mais longe e dizer que o objeto é percebido porque é, e do modo como é, valorado.

Posso agora responder à questão na qual o título do meu trabalho toca: nós conhecemos o que amamos ou amamos o que conhecemos? Nós amamos o que conhecemos e, sem amor, nenhuma observação e nenhuma compreensão são possíveis. Corrigindo o iluminismo racionalista de Habermas, podemos assim seguir Scheler e reintroduzir, com Santo Agostinho, um quarto interesse do conhecimento, qual seja, o amor que funda a percepção, a observação e compreensão nas emoções. Essa reconexão do amor com o conhecimento é importante. Ao sugerir que a humildade (*humilitas*) é uma virtude, ela introduz uma dimensão ética na epistemologia.

### Explicação, compreensão e amor

Vamos nos mover agora da epistemologia em geral para a epistemologia das ciências sociais. Em uma traição a Comte e Clotilde de Vaux, os positivistas acreditam que não há nada a compreender ou amar na vida social. A caridade pode ser uma virtude moral, mas certamente não é uma virtude epistemológica ou metodológica. É possível que haja um hiato ontológico entre o mundo natural e o mundo social, mas não um hiato metodológico. Aqui, como em outros contextos, o propósito é explicar e prever o comportamento das partículas no campo e nos subcampos da sociedade. Uma lei geral, algumas deduções e condições antecedentes são suficientes para explicar a explosão de um carburador, uma irrupção de raiva e talvez até mesmo um *coup de foudre* repentino. A compreensão e a empatia podem ser úteis e nos oferecerem palpites a respeito de conexões causais possíveis entre variáveis dependentes e independentes, mas não mais úteis do que uma xícara de café. O negócio da ciência é explicar por meio de causas e, para chegarmos às causas, precisamos romper com o senso comum, objetivar o campo e tratar os fatos sociais como coisas.

Contra os positivistas, os humanistas têm insistido que o mundo social é ontologicamente distinto do mundo natural. Diferentemente do mundo natural, que é dado por Deus, o mundo social é um produto humano. Nós podemos entendê-lo porque nós o fizemos. *Verum et factum convertuntur* (“o verdadeiro equivale ao feito”). Seguindo Vico, o fundador da nova ciência da hermenêutica, Dilthey concluiu que o mundo social é a exteriorização do espírito e, como tal, a realização de significados, os quais só podem ser compreendidos a partir de dentro (e não explicados a partir de fora), através de uma reativação dos significados que os autores do mundo conferiram à sua ação quando buscaram alcançar seus fins. Como Husserl, com quem ele mantinha correspondência, Dilthey assumiu que poderíamos nos mover de volta do exterior para o interior e

recuperar o significado da ação do ator por meio da empatia (*Einfühlung*). Projetando-nos no lugar do outro, poderíamos reviver e mandatoriamente experimentar as experiências do outro. Representantes contemporâneos da psicologia cognitiva popular (*folk psychology*), como Alvin Goldman e Robert Gordon, investigaram empiricamente a questão da empatia e chegaram à conclusão de que nós de fato entendemos o outro graças à intervenção espontânea de uma projeção ou simulação do outro pelo ego<sup>3</sup>. Eu compreendo o outro seja porque me projeto na sua situação (“simulando a mim mesmo na situação do outro”), ou, alternativamente, porque eu imagino que eu sou o outro e me projeto na situação dele ou dela (“simulando o outro na situação do outro”).

A despeito das suas ressonâncias afetivas, a empatia ou *Einfühlung*, que significa literalmente sentir no e com o outro, é, em grande parte, um empreendimento cognitivo. Isso é verdade tanto para a velha tradição fenomenológica como para a psicologia *folk* contemporânea. A fenomenologia das emoções e valores de Scheler é interessante a esse respeito porque ele leva a dimensão afetiva da compreensão em consideração e permite que nos movamos para longe do cognitivismo, quebrando seu feitiço hegemônico. No seu livro clássico sobre *A essência e as formas da simpatia*, ele conecta explicitamente a compreensão, a empatia e o amor em uma teoria coerente da intersubjetividade. A empatia pelo sentimento do próximo é um primeiro passo para o entendimento. Através da empatia, podemos compreender o que o outro sente, mesmo que não sintamos o que eles sentem e até mesmo que não compartilhem dos seus sentimentos. Quando vemos, por exemplo, uma mãe palestina chorando na frente do seu filho assassinado, entendemos imediatamente a sua dor, mas não sentiremos o que ela sente ou compartilharemos do seu sentimento. A tortura oferece um exemplo mais perverso. O torturador que sente intencionalmente com a sua vítima de modo a maximizar a sua inflição de dor não sente o que o outro sente. Para Scheler, a compreensão só é alcançada quando a empatia é suprassumida (*aufgehoben*), isto é, fundada e superada, no amor. Ele afirma que “só podemos sentir em profundidade com o outro na medida em que amamos” (Scheler, 1973, p. 29). Em outras palavras, podemos muito bem simpatizar com alguém que não amamos, enquanto é excluída a possibilidade de que não simpatizemos com aquele ou aquela que amamos. E, na medida em que amamos o outro, também o ou a amamos como uma pessoa única, excepcional e insubstituível.

Diferentemente da simpatia, que é sempre dirigida ao outro na medida em que ele ou ela é igual a mim, o amor

nunca reduz a alteridade à identidade, ou o *ipse* ao *idem*, para falarmos como Ricoeur, mas sempre reconhece e revela o outro como alguém essencialmente e inefavelmente diferente. O amor, assim, não tem nada a ver com a identificação idiopática pela qual nos perdemos no outro e nos tornamos um com ele ou ela. Ao contrário, no e através do amor, duas pessoas se encontram e descobrem uma à outra como outros íntimos e, talvez, até mesmo como “estranhos íntimos”, tomando de empréstimo uma expressão feliz de Zigmunt Bauman.

Através do amor, nós temos acesso ao núcleo mais íntimo da pessoa, ao seu coração, como Scheler diria. O coração da pessoa também é o *locus* da sua alma, aquela faísca divina por meio da qual o indivíduo participa do espírito e se torna propriamente humano. Quando amamos uma pessoa, vemos a pessoa como Deus a vê. A compreensão do outro é, assim, um empreendimento hermenêutico, e para Scheler, a *Vers- tehen* é sempre um tipo de hermenêutica bíblica. O outro é interpretado *sub specie aeternitatis* e compreendido como um filho ou filha de Deus.

## Hermenêutica do amor

### Amor e progresso

Esse não é o lugar para investigar ou criticar os alicerces teológicos da hermenêutica. Deixem-me dizer apenas que Scheler dá continuidade à tradição clássica da filosofia. Como Platão e Agostinho, ele concebe o amor como uma ascensão ou progressão que vai dos mais baixos impulsos da pulsão sexual (*eros* em Platão e Freud), passa pela amizade (*philia* em Aristóteles e simpatia em Adam Smith) e chega ao amor divino (a *agape* dos cristãos como a forma mais alta de amor. No seu principal trabalho, *O formalismo na ética e a ética material do valor*, ele usa a fenomenologia como uma ponte que conecta as emoções aos valores, enquanto integra e ordena estas emoções e valores em uma hierarquia grandiosa com ressonâncias escolásticas (e positivistas)<sup>4</sup>. Seguindo Brentano e Husserl, Scheler concebe as emoções como atos intencionais subjetivos (*noesis*) e os valores como seus correlatos objetivos (*noemata*).

Colocando de maneira simples, os valores são sentidos nas e através das emoções. As emoções descobrem um mundo de valores, e os valores têm a sua própria lógica – *la logique du coeur* de Pascal. Contrariamente ao que é freqüentemente afirmado, as emoções não nos tornam cegos, mas nos fazem

<sup>3</sup> Cf. os artigos de Alvin Goldman, Robert Gordon e Jane Heal in Davies e Stone (1992). Cf. também Davies e Stone (1995).

<sup>4</sup> O “lema sagrado” de Auguste Comte: “O amor por princípio e a ordem por base; o progresso por fim” (Catéchisme positiviste, p. 63), apreende bem a junção de emoções e valores do ordo amoris de Scheler. Na compreensão de Comte, ordem e progresso representam apenas o lado político e científico da questão (e da bandeira); o outro lado, o lado moral e estético, refere-se ao amor e ao altruísmo e se expressa no slogan: *Vivre pour autrui* (Viva para o outro). Este slogan foi eliminado da bandeira, bem como seu reverso, que deveria ser branco e conter um retrato da deusa da humanidade.

ver um mundo que está encharcado de valores. De modo interessante, Scheler afirma que os valores são ordenados em um esquema hierárquico e que podemos na verdade sentir a ordem dos valores nos, e através dos, atos de atração e repulsão que subjazem às nossas preferências por certos bens.

Sem entrarmos em detalhes, deixem-me apenas esquematizar a tabela das emoções e valores de Scheler. Essa tabela distingue entre os diferentes níveis de valores e ordena-os hierarquicamente. No nível mais baixo, temos os valores utilitários do útil e do inútil. Esses valores são sentidos por um corpo (*das Leib*), não necessariamente um corpo humano, e abarcam sentimentos de prazer e desprazer ou conforto e desconforto. O nível seguinte é formado pelo grupo dos valores vitais da força e da fraqueza. Esses são os valores que Nietzsche apreciava, a despeito de sua própria constituição fraca. Tais valores podem ser sentidos em todo o corpo vivido e se manifestam nos níveis ascendentes ou declinantes de saúde e vitalidade ou doença e fadiga. Diferentemente dos dois níveis anteriores, os dois níveis seguintes não são relativos à vida e são independentes do corpo. Os valores da cultura e do absoluto pertencem ao Espírito, e é graças a eles que os animais que nós somos tornam-se humanos. O âmbito dos valores culturais compreende as três esferas tradicionais da estética, da ética e da ciência. Como todos os valores, tais valores culturais são dados através de sentimentos, mas de sentimentos de caráter mental. Podemos sentir, por exemplo, que um matemático está certo ou que o abuso sexual é errado. O nível mais alto é formado pelos valores do sagrado e do profano. Os valores sagrados nos colocam diretamente em contato com o divino e se manifestam em sentimentos de reverência, êxtase e desespero.

Podemos resumir a axiológica de Scheler no seguinte esquema:

- 1) A esfera do Absoluto – valores religiosos do sagrado e do profano – os sentimentos espirituais de felicidade/êxtase e desespero.
- 2) A esfera da cultura – valores culturais – sentimentos mentais.
  - a) Valores estéticos (bonito e feio)
  - b) Valores jurídicos (certo e errado)
  - c) Valores científicos (verdadeiro e falso)
- 3) A esfera da vida – valores vitais – Sentimentos somáticos de força e fraqueza
- 4) A esfera dos valores utilitários – sensações corporais de prazer e desprazer.

O que é bom no mundo dos valores de Scheler é o fato de que ele é pluralista. Ele tem algumas afinidades notáveis com as esferas de justiça de Walzer e com o modelo das *Cites* de Boltanski e Thévenot (cf. Boltanski e Thévenot, 1990; Walzer, 1983). Ele é pluralista, mas, ao mesmo tempo, é hierárquico, ordenado e a-histórico.

Se os sentimentos nos dão acesso aos valores, eles não constituem os valores. Estes são simplesmente dados e, se acreditarmos em Scheler, eternos e imutáveis. Mesmo que a humanidade desaparecesse, a ordem de valores continuaria existindo, ainda que não houvesse ninguém para contemplá-la. O que pode mudar e é, portanto, relativo é a percepção dos valores, mas não a ordem dos valores mesmos. Eu discordo. A ordem de valores de Scheler corresponde a uma ordem tradicional de valores, não a uma ordem moderna. O pluralismo axiológico é apenas aparente; na realidade, a visão de Scheler é monista, na medida em que todas as ordens de valores estão onto-teologicamente fundadas em Deus. A modernidade bagunça a ordem tradicional. Nós, modernos – ou talvez devamos dizer nós europeus? –, não matamos Deus, mas o inventamos. Sabemos que Deus é uma criação humana, um tanto recente na verdade. Na modernidade, os valores religiosos não desaparecem, mas tornam-se valores culturais, ou melhor, valores espirituais, dignos de respeito, mas não mais fundacionais. Em seu livro sobre *Ressentimento*, Scheler argumenta que, na modernidade, a ordem do valor foi obscurecida e invertida em uma extensão tal que os valores utilitários ganharam primazia sobre todos os outros. Baseando-se na crítica do utilitarismo de Nietzsche, ele ataca especialmente a inversão burguesa dos níveis vitais e utilitários como uma forma de decadência moral.

Eu concordo, mas, contra Scheler e com Castoriadis, quero argumentar que os valores não são dados de uma vez por todas, mas emergem na história, e a história pode, na verdade, modificar e inverter a ordem dos valores. O que caracteriza a modernidade é a demolição dos valores religiosos em relação aos culturais e a promoção dos valores utilitaristas em relação aos valores vitais. Se conectarmos a idéia dos valores cambiantes a concepções cambiantes de intersubjetividade e intimidade, podemos começar a pensar em uma hermenêutica histórica do amor. O que eu quero sugerir é que nós podemos usar as concepções clássicas de amor – *eros*, *ágape* e *philia* – e rearranjar essas concepções em uma seqüência de desenvolvimento que rastreie as transformações hegemônicas da intimidade ao longo das eras, das comunidades primitivas e tradicionais às sociedades modernas e pós-modernas.

*Eros*. Em tempos pagãos primitivos, o amor é considerado como um impulso cego, animal e irresistível. É uma pulsão que emerge das profundezas da vida e que conecta todos os seres, animados e inanimados, em um todo cósmico. O amor é vida, e a vida tem um motor pulsante que pode levar inclusive à morte. Eros e Thanatos podem se fundir, como Freud sabia muito bem. O intercuro sexual é violento. Os indivíduos perdem suas fronteiras, dissolvem-se e são revertidos de volta à totalidade indivisa de onde eles vêm. O amor erótico tem um caráter orgiástico, extático e dionisíaco. Na sociologia, Durkheim é talvez aquele que melhor capturou a efervescência coletiva das festividades orgiásticas que revivem a criação do

universo e estão na origem da solidariedade cósmica. Se ele fosse brasileiro, ele provavelmente não teria se referido aos *charivari*, mas ao sambódromo e ao carnaval.

*Agape.* Na era axial, as religiões monoteístas são inventadas. Os espíritos animistas adquirem uma aparência mais pessoal e são eventualmente condensados na figura de um Deus pessoal que é projetado no Paraíso. Em tempos mais religiosos, como a Idade Média, o amor vai ser considerado em linhas religiosas, adquirindo as ressonâncias paternas e filiais que marcam a comunhão entre Deus, o Pai, e as suas criaturas. Isso é bem capturado na concepção cristã de *agape* ou *caritas*. Originalmente, *agape* se referia à comemoração da última ceia na Igreja, mas mais tarde veio a referir-se à comunhão entre os crentes fiéis e Deus. *Agape* é o amor abnegado e encontra a sua origem em Cristo, que doou sua vida para a redenção e salvação da humanidade pecadora. A teoria do amor de Scheler, que eu acabei de resumir, captura bem o espírito da *agape*. Os amantes que se doam um ao outro revelam-se um para o outro. A comunicação entre os amantes é, na verdade, um tipo de comunhão pela qual os amantes passam a ver um ao outro, e também a si mesmos, como Deus os vê. É preciso dar e se perder para encontrar o outro, mas, fazendo isso, ficamos sabendo que o que realmente foi descoberto foi Deus. A concepção de amor romântico que emergiu no século XVIII permanece ligada ao modelo religioso. Quando Deus é deslocado do papel de figura central, os amantes tornam-se divindades um para o outro.

*Philia.* Da renascença em diante, o amor vai se tornando lentamente emancipado do paradigma religioso. O amor entre Deus e sua criatura não é mais o exemplo paradigmático, mas sim os sentimentos mais mundanos e fraternais de amizade. A amizade é uma relação recíproca e mútua entre iguais que não é nem dirigida pelos impulsos obscuros e cegos do Eros, nem elevada à tranqüilidade e abnegação da *agape*. O que realmente importa na amizade é o bem-estar do outro, mas, na medida em que essa preocupação pelo outro concreto encontra sua extensão e culminação na solidariedade da comunidade, a preocupação pelo bem-estar do outro não é abnegada (*selfless*). O outro é visto e tratado como um outro, um *alter ego*, e eventualmente como um irmão e membro da comunidade. Dessa perspectiva, as teorias da simpatia do Iluminismo escocês (Hume, Hutcheson e, principalmente, Adam Smith), que estendem os sentimentos morais de amizade de modo a incluir a solidariedade em relação a estranhos, podem ser consideradas como reativações e atualizações da *philia* aristotélica.

*Interesse.* Quando minha preocupação com o outro não é mais espontânea, mas o seu bem-estar se torna secundário em relação ao meu bem-estar, o reconhecimento espontâneo do outro como um irmão ou irmã é substituído pelos cálculos sutis do auto-interesse utilitário. Isso não é nada novo. Na medida em que os casamentos tradicionais eram casamentos

de interesse, não entre indivíduos, mas entre famílias, eles podem ser considerados como casamentos arranjados nos quais os cálculos, ao contrário dos sentimentos, não podem estar nunca ausentes. O que é típico da modernidade, entretanto, é precisamente a transição do casamento arranjado para o casamento assistido, e daí para o casamento livre entre indivíduos que procuram o outro por uma multiplicidade de razões, da pura paixão ao puro interesse. Quando o outro é visto, em primeiro lugar, como uma fonte de prazer, a amizade (*friendship*) torna-se parceria (*partnership*). A infame definição de Kant do casamento como uma troca contratual de serviços sexuais, a perversa mecânica da dor e do prazer de Sade ou a aplicação da abordagem da escolha racional ao estupro por Friedman são sem dúvida exemplos extremos de visões utilitaristas da sociabilidade, mas eles apontam para as visões mais racionais, calculativas e utilitárias do amor que começam a se misturar lentamente com as outras concepções do amor que analisamos. As concepções pós-modernas do amor incorporam os cálculos utilitários de prazer, mas, ao combiná-los com visões pré-modernas do *eros* e com visões comercializadas da *agape*, o amor se torna uma espécie de busca racional de prazeres irracionais.

Nada é jamais perdido na história. Assim, quando uma certa concepção de amor se torna dominante ou hegemônica em um dado período, as outras concepções não desaparecem, mas são reformuladas e rearranjadas em uma nova constelação. Os elementos são os mesmos, mas as configurações que emergem através das suas diferentes combinações são notavelmente diferentes.

### Analítica do amor

Ao conceber o amor como uma constelação de elementos, já nos movemos de uma hermenêutica histórica para uma analítica do amor. Minha visão é que toda teoria contemporânea da intimidade, de modo ou de outro, leva em consideração o *eros*, a *agape*, a *philia* e o interesse, integrando esses elementos em uma narrativa mais ou menos coerente. Onde as teorias diferem é na sua acentuação dos elementos. Do mesmo modo em que podemos ter concepções da modernidade e da pós-modernidade que são tradicionais-conservadoras, modernistas-racionalistas, antimodernistas-progressistas e pós-modernistas, podemos, *mutatis mutandis*, encontrar teorias tradicionais, modernistas e pós-modernistas do amor contemporâneo. Tanto quanto posso ver, as teorias do amor mais influentes no mercado acadêmico da sociologia foram formuladas por Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Ulrich e Elizabeth Beck, Eva Illouz e Michel Mafessoli.

*Amor líquido*, de Bauman, pode ser considerado como uma reformulação bem-sucedida do grande livro de Scheler sobre a simpatia. Como Scheler, Bauman pensa no amor como um tipo de *agape* (com ressonâncias a Jahweh, o Deus descon-

dito). É verdade que Bauman não se refere diretamente a Max Scheler, mas a Lévinas, seu avatar judeu. Em Lévinas, como em Scheler, o outro sempre aparece como uma alegoria do “Outro” (com letra maiúscula). O outro não é um fenômeno, mas uma epifania. O amor é divino, e, quando eu encontro o outro, ele ou ela é tão indescritivelmente diferente e misterioso que eu me torno seu refém. A experiência erótica é, em última instância, uma experiência mística. Há algo de profundamente sagrado no amor e, da mesma forma em que não se muda de deus toda manhã de domingo, não se muda de parceiros todo sábado à noite. Estamos atados a esses parceiros para sempre, e é esse tipo de nostalgia que explica a crítica conservadora de Bauman às ligações efêmeras que marcam os relacionamentos íntimos na modernidade tardia.

*O caos normal do amor*, de Ulrich Beck e Elizabeth Beck-Gersheim, que foi escrito durante uma crise conjugal, apresenta um relato mundano e profano dos problemas que o amor encontra quando a tradição não está mais presente. Os Becks vêem o amor como um empreendimento arriscado no qual a amizade predomina e o amor romântico passa, de algum modo, por um crepúsculo religioso. Na modernidade tardia, a religião, a classe, a nação, o gênero, a etnicidade e, sim, também o amor e suas organizações institucionais são irreversivelmente capturados por um processo de destraditionalização e individualização. As tradições ainda podem ser mantidas, é claro, mas não mais de um modo tradicional. Os arranjos tradicionais tornam-se sujeitos à escolha, negociação, construção. Tudo é negociável, tudo é discutido e disputado. As relações nunca são simples. Na verdade, elas são sempre duplas e compreendem, como antes, a relação do homem de um lado e a relação da mulher de outro, relações cuja conjunção tem de ser negociada e construída. Desorientados, procurando intimidade e segurança, os parceiros têm de inventar e remendar seus próprios arranjos enquanto se movem na sua busca infundável pela felicidade. Eles podem falhar, e a onda de divórcios mostra que muito freqüentemente eles falham, mas o fato de que ambos continuam procurando pelo príncipe e pela princesa (sem mencionar as Drag Queens) mostra que o divórcio é apenas o outro lado da atração contínua do amor romântico.

*A transformação da intimidade*, de Anthony Giddens, também analisa o amor como um tipo de amizade, ainda que aqui, como em Beck, a imagem da parceria não seja nunca completamente ausente. Se os Becks nos deram um relato histórico relativamente desapegado das transformações da intimidade, Giddens cobre o mesmo terreno, mas a partir de dentro. As relações contemporâneas são relações plásticas – como uma escultura, elas têm de ser moldadas e remoldadas, mas, diferentemente da escultura clássica, o modelo parece ter desaparecido. As pessoas entram em relações, mas não se comprometem, elas vagam facilmente de uma relação para outra. Algumas até se tornam viciadas em sexo e têm de se juntar a grupos anônimos de auto-ajuda para pegarem mais leve. Se, para Bauman, as relações eram para sempre, para

Giddens elas duram apenas o tempo que duram. Três horas, quatro meses ou cinco encarnações. Há algo de contratual nas relações de intimidade de Giddens. A relação é tacitamente renovada a cada manhã – um pouco como a definição de Renan da nação como um plebiscito de todos os dias, mas agora se trata de uma mininação formada por dois. E de fato, adotando o tom do conselheiro (do príncipe), Giddens dá boas-vindas ao advento da democracia emocional como um passo adiante na busca pela auto-realização, considerando as negociações quase-políticas que constituem e definem as relações de hoje como uma antecipação da comunidade que está por vir. É a democracia deliberativa de Habermas, mas agora transposta da esfera pública para o quarto.

Vinda dos estudos de comunicação, Eva Illouz está interessada principalmente na representação do amor nos Estados Unidos. Em *Consumindo a utopia romântica*, ela analisa as contradições culturais do espírito romântico e a ética do consumismo por meio de uma análise sofisticada do conteúdo de artigos em revistas femininas, de imagens publicitárias e de entrevistas com 50 pessoas. Sua principal tese é que, na cultura pós-moderna, o romance não é mais entendido e interpretado em termos das grandes narrativas religiosas de amor eterno, mas mais como um tipo de micro-ritual emocional no qual o fluxo da vida cotidiana é momentaneamente rompido pelo encontro preliminar de um outro significativo durante um jantar à luz de velas em um restaurante francês, por exemplo, ou quando dois indivíduos se beijam à luz da lua em uma praia exótica repleta de palmeiras. Se as imagens comuns da utopia romântica sugerem que o amor é, à la Victor Turner, um ritual preliminar extraordinário e antiinstitucional que transforma os amantes, a vida cotidiana de uma relação é, entretanto, bem mais prosaica. As relações são, de fato, trabalho duro, e é por isso que a escolha de um parceiro apropriado não pode ser espontânea e desinteressada, mas tem de ser submetida a uma avaliação racional e integrada em um plano de vida. Para manter uma relação, os parceiros têm de trabalhar a si mesmos e aplicar todo o tipo de técnicas terapêuticas de autodomínio para manter feliz a si próprio e também para manter o outro feliz. Nesse ponto, o amor se move em direção a uma empreitada quase-racional com planos estratégicos, investimentos emocionais e cálculos de retorno.

Onde Eva Illouz apresenta uma investigação sutil da disjunção entre as imagens românticas do consumo veiculadas pela mídia e a produção racional de relações de satisfação, Michel Maffesoli descreve o amor pós-moderno não como um ato estratégico de consumo, mas como uma experiência irracional de consumação total. Em *L'ombre de dionysos*, subtítulo *Sociologie de l'orgie*, o ensaísta francês revive todos os chavões da *Lebensphilosophie* alemã e mistura-os com a análise sacrificial dos franceses do *Collège de sociologie*. O resultado é uma descrição pós-moderna da experiência pré-moderna de práticas orgiásticas de efervescência coletiva, mas agora

transpostas para os quartos dos fundos dos clubes de sexo das metrópoles ocidentais. Nas e através das transgressões eróticas, os indivíduos se reconectam com sua animalidade, perdem suas identidades e experienciam o sagrado mais uma vez. Ainda que Maffesoli possa ter capturado algo do divertimento que caracteriza a lua cheia e as festas-fetice de hoje, eu duvido seriamente, entretanto, que a transgressão pelo êxtase ofereça um modelo adequado para a compreensão das transformações contemporâneas da intimidade.

Atualmente, *eros*, *agape*, *philia* e interesse interagem de formas novas e interessantes. Beck, Giddens e Illouz sugerem todos que, na constelação contemporânea, *philia* e interesse estão lutando pela hegemonia, enquanto que *agape* permanece como um resquício nostálgico do passado religioso. Essa é, portanto, uma época transicional. Queridos irmãos e irmãs, vamos aproveitá-la enquanto ela durar.

## Referências

- BOLTANSKI, L. e THÉVENOT, L. 1990. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- DAVIES, M. e STONE, M. (eds.). 1992. *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Oxford, Blackwell.
- DAVIES, M. e STONE, M. (eds.). 1995. *Mental Simulations: Evaluations and Applications*. Oxford, Blackwell.
- SCHELER, W. 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. In: W. SCHELER, *Gesammelte Werke*. Bonn/Munique, Francke-Verlag, Vol. VII.
- WALZER, M. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books.